

su consulta; consulta que, por la actualidad de los temas tratados —en el centenario de las censuras de 1277—, será ya casi obligatoria para los especialistas en la intrincada y rica historia del siglo XIII.

J. I. SARANYANA

Miguel Angel TABET, *David F. Strauss: La Vida de Jesús*, Madrid, Ed. Magisterio Español ("Crítica Filosófica", 11), 1977, 163 pp. 12,5 × 18,5.

Se trata de un extensa exposición y un análisis crítico de la conocida e influyente obra de D. F. Strauss, *Das Leben Jesu Kritisich bearbeitet*. El Prof. Tabet sabe conjugar en esta obra las diversas facetas y especialidades necesarias para un acercamiento adecuado y completo al libro de Strauss, en cuyo estudio no debe omitirse el análisis ni de los aspectos filosóficos, ni de los teológicos, ni de los exegeticos. Puede decirse que este triple y simultáneo acceso realizado por Tabet es el medio más indicado para no banalizar la importancia de cuanto se revela en esta célebre *Vida de Jesús*, ya que las conclusiones a que llega Strauss están cimentadas en sus opciones filosóficas que son el verdadero fundamento en que se apoya y justifica su método exegetico, y que son también la razón de su peculiar concepción teológica.

El libro comienza con un breve y acertado estudio de la biografía de Strauss. El lector puede así tener una visión de conjunto de las motivaciones que influyeron en Strauss y del *Sitz in Leben* de su obra. Son muchos los autores que se cruzan en su itinerario influyendo poderosamente en su espíritu: desde Jacob Böhme o la "Vidente de Prévorst", hasta F. C. Baur, Schleiermacher y, finalmente, con influencia absoluta, el filósofo de la religión oficial del Estado prusiano, Hegel. Ya años antes de comenzar la *Vida de Jesús*, como confiesa el mismo Strauss, cuando le dominaba el entusiasmo por Schleiermacher, había perdido completamente la fe. En esta situación tiene lugar su encuentro con la filosofía de Hegel. "Un problema atormentaba entonces su espíritu, recuerda Tabet. El aceptaba los datos de Hegel sobre la relación entre la teología y la filosofía, pero no veía cómo los hechos históricos consignados en los Evangelios debían interpretarse según su sistema filosófico. Dios se ha encarnado en el hombre; esto —decía Strauss—, lo expresa muy

bien Hegel; pero ¿si El se ha encarnado en un hombre individual, en Jesús de Nazaret, cómo se ha encarnado en la humanidad? ¿Esta encarnación no es acaso una forma simbólica de la verdad en vez de la verdad misma?" (p. 19).

Este es el punto de partida del trabajo de Strauss. Su *Vida de Jesús* constituye el primer intento radical y sistemático de aplicar la filosofía hegeliana a los textos bíblicos. Se trata con ello, no de encontrar la verdad que estos textos dicen, sino de entenderlos en el sentido que sea conveniente para que coincidan con las posiciones que se derivan de la filosofía hegeliana. Más aún, es el "sistema" el árbitro inapelable para juzgar los textos bíblicos. A este inadecuado punto de partida, Strauss sumará otro: el desconocimiento de la gran exégesis. El círculo de ideas de Strauss "no se extendía —en profundidad— más allá de sus contemporáneos alemanes y de Samuel Reimarus. No le hacía falta más: en su cerrado mundo hegeliano, donde lo posterior es siempre superación de lo anterior, Olshausen podía muy bien ser considerado la cima de la interpretación de la Sagrada Escritura que conserva el carácter divino de los libros sagrados, por encima de un San Agustín, de un San Jerónimo o de un Santo Tomás" (p. 33).

Tras un capítulo, en el que expone ampliamente el contenido y la estructura temática de la obra de Strauss, el A. dedica abundantes páginas al "Sustrato fundante de la *Vida de Jesús*", asunto que divide en tres apartados: La integrante filosófica; El inmanentismo y su radicalización filosófica hasta Strauss, y La religión considerada como momento del devenir del Espíritu absoluto. Sigue el estudio de "La crítica dogmática de Strauss", en el que, tras recordar la crítica dogmática de Hegel —crítica cuyo desarrollo proseguirá el mismo Strauss—, se describe la esencia de la nueva cristología en tres apartados: La Idea en busca de un sujeto coherente para la cristología, La humanidad como el Cristo, Una cristología sin Jesús.

El último capítulo es dedicado al análisis de la idea y especies del mito, así como a los criterios determinantes de lo no-histórico en los relatos evangélicos. No resulta difícil al A. —dados los dos capítulos anteriores— mostrar en su profundidad y originalidad cuanto se contiene en el método seguido por Strauss. Este no es otra cosa que mero resultado de "un pensamiento que construye datos", precisamente por sus opciones inmanentistas.

El trabajo del prof. Tabet concluye con unas amplias "Consideraciones conclusivas", en la que presenta una síntesis armó-

nica y jerarquizada de las razones que hicieron posible la obra de Strauss. "El análisis del pensamiento crítico de Strauss —leemos en la p. 151— nos ha mostrado precisamente que si este autor logró *fabricar* a partir de los cuatro Santos Evangelios "otro Evangelio", tan sugestivo para algunos; si formuló con gran trabazón lógica una noción de mito ávidamente destructora de la vida de Jesucristo; si suprimió con descaro, aunque de un modo inevitable y connatural al pensamiento filosófico-teológico en que se movía, toda realidad sobrenatural contenida en los Evangelios, se debió a dos motivos, teóricamente separables, pero en mutuo y exigente requerimiento: el deshacerse de la fe como adhesión sobrenatural a verdades por la autoridad de Dios revelante y propuestas por la Iglesia, y la asimilación de una filosofía en armonía con esa actitud. Una filosofía con la que podía moverse a gusto en su mundo sin fe, fuertemente refractaria a todo lo trascendente y que, al ser usada con coherencia, conducía tanto al rechazo radical de Dios y de cualquier realidad sobrenatural, los milagros, las profecías, etc., como a interpretar el mundo —que está transido de Dios: en El "vivimos, nos movemos y somos" (Act 17, 28)— de un modo radicalmente distinto de lo que es: creado por Dios, dotado con el ser de una inteligibilidad, que funda la verdad que la inteligencia alcanza poseer. Esa filosofía que, de modo inevitable, conducía a mitificar la Persona de Cristo (...) que su "fe" ya había negado, le proporciona un modo de enfocar la realidad que violenta el conocimiento natural espontáneo y la metafísica desarrollada en continuidad a ese conocimiento. El mundo ya no era para Strauss una realidad creada, dirigida con amor paternal hacia su término por Aquel que es el Primer principio y Último fin de todo lo que existe, sino un mundo inmanente al pensamiento, cerrado, autoformándose ciegamente en desarrollo dialéctico hacia la autoconciencia".

De todas las críticas que se le pueden hacer a Strauss existe una verdaderamente paradójica: la de llamarse, quizás convencido, "teólogo sin prejuicios", sin darse cuenta del prejuicio que constituye partir de una filosofía contraria al sentido común y pretender, desde ella, amoldar a su dialéctica todos los sucesos históricos, incluidos los que nos relatan los libros Sagrados. Pero lo más importante del libro de Tabet no es la crítica a Strauss, sino el análisis sereno y conjunto de las diversas razones —filosóficas, teológicas e históricas— que hicieron posible un "attemperamiento" exegético, que fructificó en unas formas de leer la Sa-

grada Escritura que pueden recibir muchos calificativos menos el de "asépticas", y que parecen planta inseparable de la tierra que les dio origen.

Lucas F. MATEO-SECO

Z. ALSZEGHY y M. FLICK, *Cómo se hace la Teología*, trad. de R. Rincón, Madrid, Ed. Paulinas, 1976, 267 pp., 13,5 x 21.

Este libro se presenta como una introducción a la Teología, de estilo y enfoque original. Los autores, conocidos por haber explicado los Tratados *De Deo create et elevante, De peccato originali, De Gratia*, no pretenden hacer obra revolucionaria. Al contrario, declaran varias veces que quieren adoptar una postura moderada y de síntesis entre las diversas corrientes y opiniones. Si quieren, en cambio, desvincularse de la Teología de los "manuales" y acercarse a la mentalidad contemporánea, como explican en la *Presentación* (p. 11 de la ed. castellana).

Los autores, para conseguir su fin parten de la definición nominal de la Teología: Teología es "lo que los teólogos cristianos, especialmente los católicos, designan con este término". Así afirman en la pág. 16, citando en nota a H. Duméry (*Critique et Religion, Problèmes et méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957), con lo cual el significado de la palabra "teología" está determinado por su *uso lingüístico* actual (subrayado original).

Al explicitar la opinión de Duméry, nuestros autores señalan tres funciones de la Teología; la Teología es una actividad de la fe, es una ciencia de la fe y es una función eclesial.

Por tanto, la Teología es el producto del esfuerzo que hace la comunidad para explicarse a sí misma su propia fe y las leyes inmanentes de su desarrollo. En este sentido la Teología es "actividad" de la fe y es "ciencia" de la fe. El dato original es la fe de la comunidad, fe que busca autoexplicarse en términos racionales y científicos.

Desde el comienzo, la Teología se sitúa entre la fe y la ciencia. Pero la fe es, según nuestros autores, algo complejo que no es reductible a una actividad intelectual, sino que es más bien una actitud existencial y dialógica (cfr. p. 18). Después de haber